موقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من الدِّين والمجتمع المسلم

اعداد
نجاء بنت محمد السبيعي
د/ لطيفة بنت عبد العزيز المعيوف
كلية التربية – جامعة الملك سعود

الاستلام : ٢٢/ ٢/ ٢٠١٩   القبول : ٢٥ / ٣ / ٢٠١٩

المقدمة:

قد امتثل المسلمون الأوامر الربانية؛ فأنشؤوا لنا حضارة تزخر بالعلوم والمعارف المتعددة؛ من العلوم الشرعية، والتاريخ، والطب، ومن بين هذه العلوم التي صنَّف فيها المسلمون: علم الاجتماع؛ يقول ابن خلدون: "أن الكلام في هذا الغرض مستحدَث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثَرَ عليه البحثُ، وأدى إليه الغوص"[١]، وأسماه علم "العمران البشري والاجتماع الإنساني"[٢]. ولكن علم الاجتماع العربي المعاصر في نشأته وغالب دراساته، تأثَّر بعلم الاجتماع الغربي، الذي أُدخِل على المسلمين في الحِقَب الاستعمارية للدول الإسلامية. لذلك رأت الباحثةُ جمع الإنتاج العلمي لعلماء الاجتماع العرب المعاصرين، ودراسة موقفهم، وأن تكون الدراسة عن "موقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من الدِّين، والمجتمع المسلم".

مشكلة البحث:

علم الاجتماع الغربي المعاصر[٣] من العلوم التي نفَذتْ إلى العرب، وتأثروا بها كثيرًا، بما تحمله من الفكر الدِّيني والفلسفي الغربي؛ فظهرت دراسات عربية تُنسَب إلى ذلك العلم، متأثرة به، ومنطلِقة من دراساته ونظرياته، ومتبعة لآراء علمائه الغربيين؛ مثل: أوجست كونت، دور كايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر؛ إيمانًا منهم بها، أو تقليدًا دون وعي، وهو ما "سيفسِّر بعد ذلك سطوةَ الاتجاهات الوضعية والوظيفية على علم

(١) بتصرف: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ابن خلدون، ٤٩/١.
(٢) المرجع السابق، ٤٩/١.
(٣) السبب في اعتبار علم الاجتماع من العلوم الغربية، نظرًا إلى واقع دراسات علماء الاجتماع العرب المعاصرين، المتأثرة - كمصطلح ومضمون - بذلك العلم.

الاجتماع في الوطن العربي"[٤]. ففسَّروا الدِّين والإسلام وشعائره على أنها ظاهرة اجتماعية، كما تناولوا نُظُمَ المجتمع الأسرية والسياسية الإسلامية على طريقة الفكر الأوروبي؛ وذلك على المستوى الفكري، أو الاصطلاحي.

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١- في وقتنا المعاصر يتم تصنيف العلوم إلى عدة فروع، ولكل فرعٍ اهتمامه وموضوعه الذي يدرسه متميزًا عن بقية الفروع، ومن ضِمنها: علم الاجتماع، وله كتبه وعلماؤه البارزون بإنتاجهم العلمي.

٢- عند تتبُّع نشأة علم الاجتماع العربي وتطوره، ومطالعة دراسات علماء الاجتماع العرب المعاصرين، اتضحت الأخطاء العقدية، والتبعية الفكرية للغربيين؛ مما يتطلب بسطها ونقدها.

٣- نشاط أصحاب هذا التخصص؛ بنشر دراساتهم، وبتنظيم المؤتمرات، وإنشاء المراكز والجمعيات، والمجلات المختصة به؛ كالجمعية العربية لعلم الاجتماع، ومجلة (إضافات) لعلم الاجتماع، ومركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ومجلة (إنسانيات) في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية.

٤- عند مراجعة الدراسات التي تناولت علم الاجتماع العربي المعاصر، نجد أنها كانت ما بين المحاولة للتأصيل الإسلامي لذلك العلم، أو النقد لعلم الاجتماع الغربي، دون التعرض لموقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من الدِّين والمجتمع المسلم؛ مما يبين ضرورة البحث في موقفهم، ونقد ذلك على ضوء الدِّين الإسلامي.

أهداف البحث:

- تعرُّفُ موقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من نشأة الدِّين، ومفهومه، والنقد الذي يوجه إليه.

- تعرُّفُ موقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من نشأة الإسلام، ومفهومه، والنقد الذي يوجه إليه.

- تعرُّفُ موقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من نشأة النظام الأسري والسياسي الإسلاميَّيْنِ، ومفهومهما، والنقد الذي يوجه إليه.

---

[٤] اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، ١٧٥.

حدود البحث:

١- ستكون حدود الدراسة في علم الاجتماع (الأنثروبولوجي الاجتماعية)؛ منفصِلًا عن بقيةِ العلوم الاجتماعية الأخرى، متناولة موقفهم من نشأة الدِّين والإسلام، ومفهومهما، ونُظُم المجتمع الأسرية والسياسية دون الأنظمة الأخرى (الحد الموضوعي).

٢- تقتصر الدراسة على علماء الاجتماع **العرب المعاصرين** خلال المئة عام الماضية، إلى وقتنا الحالي (الحد الزماني).

مصطلَحات البحث:

علم الاجتماع: هو الدراسةُ العِلمية للسلوك الاجتماعي للأفراد، والأساليب التي ينتظم بها المجتمع، باتِّباع خطوات المنهج العلمي[٥].

الأنثروبولوجيا الاجتماعية: دراسةُ مجموع البناء الاجتماعي لأيٍّ جماعة أو مجتمع، بما يحويه هذا البناء من علاقات، وجماعات، وتنظيمات، ومن هنا تقترب العلاقةُ الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع[٦]، و"تصبح مهمةُ التمييز بينها وبين علم الاجتماع مهمةً شاقَّةً وعسيرة"[٧].

علم الاجتماع العائلي: يطلق هذا المصطلح على أحد فروع علم الاجتماع العام، الذي يهتم أساسًا بدراسة الأسرة، والزواج، والقرابة؛ بنائيًّا ووظيفيًّا[٨].

علم الاجتماع السياسي: الدراسة الاجتماعية (السيسيولوجيا) للمؤسَّسة السياسية، وعَلاقتها بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى في المجتمع؛ ولهذا يهتم علمُ الاجتماع السياسي - مثلًا - بالحركات السياسية، والأيديولوجيات السياسية، وهو في دراستها يحرص عند التحليل على النظر إليها كأجزاء مكوِّنة لبناءِ المجتمع، وعملياته الاجتماعية[٩].

الظاهرة الاجتماعية: نتائج تأثير شخص أو أكثرَ في شخص آخرَ، وينطوي هذا التأثيرُ على كل نماذج السلوك الذي يحدث بين الناس، سواء كان فيزيقيًّا أو نظاميًّا، وعلى جميع المواقف الاجتماعية[١٠].

(٥) المعجم الوجيز في علم الاجتماع، محمد ياسر الخواجة، ١١.
(٦) المرجع السابق، ١٨.
(٧) أسس علم الاجتماع، محمود عودة، ٤٢.
(٨) المرجع السابق، ٤٥٨.
(٩) قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث، ٤٦٤.
(١٠) المرجع السابق، ٤٣١-٤٣٢.

منهج البحث:

ستعتمد هذه الدراسة المنهج التحليلي النقدي.

أولًا: نشأة علم الاجتماع العربي:

التفكير الاجتماعي الذي يهتم بالمجتمع وأنظمته، وتقويم الخلل فيها: لم يكن غريبًا على علماء المسلمين قديمًا، وأبرز من كتب في ذلك: العلامة ابن خلدون في عام ٧٨٠هـ، في مقدمته الشهيرة. أما علم الاجتماع المعاصر لدى العرب، فهو لم ينطلق من هذا الإرث الاجتماعي الإسلامي، ومؤلفاته؛ كالمقدمة لابن خلدون، الذي أكد على أهميته وتفرده بهذا العلم؛ فعلماء الاجتماع العرب المعاصرون "لم ينتبهوا لإرثه إلا بعد ستة قرون، ومن خلال أساتذة غربيين تتلمذوا على أيديهم، وبهذا المعنى كانت رحلة الجيل الأول من علماء الاجتماع العرب، في النصف الثاني للقرن العشرين، متوازية تمامًا مع رحلة بلدانهم مع الاستعمار، ومع الحداثة"[١١]. بل إن الإشارة إلى ابن خلدون كانت "ممرًّا لا بد منه للتفكير في خصوصية الوطن العربي وتمايزه"[١٢]؛ إذ لم يكن فكره الاجتماعي منهلًا لعلماء الاجتماع العرب المعاصرين، أكثر من أن يشار إلى جهده الذي بذله لفهم مجتمعه، واعتماده على نظريته الاجتماعية النابعة من محيطه الذي يعيش فيه. ولذلك؛ فإنه من اللازم معرفة بداية علم الاجتماع الغربي، وكيفية انتقاله إلى علماء الاجتماع العرب المعاصرين.

١- علم الاجتماع الغربي:

البداية الفعلية لعلم الاجتماع الغربي كانت من فرنسا، والسبب الداعي لذلك: هو ما أحدثته الثورة الفرنسية من هدم لأنظمة ومؤسسات مختلفة؛ من سياسية، واجتماعية، ودِينية، هنا ظهرت دعوات لفهم المجتمع، واستحداث أنظمة لبناء المجتمع[١٣]. وكان أول من ترأَّسَ هذه الدعوات هو الفيلسوف الفرنسي أوغست كونتAugust- comte (١٧٩٨م-١٨٥٧م)، "وهو الذي صكَّ اسمًا لهذا العلم الجديد (Sociologie)، وكانت الترجمة الحرفية هي علم المجتمع، وتزامنت هذه البداية الفرنسية مع كتابات الإنجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠م-١٩٠٣م)، الذي روَّج إلى الحاجة إلى علم اجتماع جديد، موازٍ لِما اقترحه الفيلسوف آدم سميث Adam smith (١٧٢٣م-١٧٩٠م) لعلم يدرس الظواهر المتعلقة (بثروة الأمم)، والذي أطلق عليه (الاقتصاد السياسي)، وهكذا كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلاد العلوم

(١١) مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أحمد موسى بدوي وآخرون، ٥٩.
(١٢) المرجع السابق،٣٠.
(١٣) ما علم الاجتماع؟ محمد فرح، ١٠ وما بعدها.

الاجتماعية"[١٤]. مهَّدتْ هذه العلوم الاجتماعية لنشاط الاحتلالي الغربي؛ إذ كان "البحث الاجتماعي والسوسيولوجي في خدمة الاستعمار بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ العلوم في تلك الفترة"[١٥]. بل أصبح من سياسات الاحتلال الغربي "ألا يرسل إداريًّا للمستعمرات إلا بعد أن ينال تدريبًا وتأهيلًا في العلوم الاجتماعية؛ مثل: علم الاجتماع، وعلم الأنثربولوجيا[١٦]، وعلم اجتماع اللغة، إلى غير ذلك من العلوم ذات الصلة"[١٧]. انتقلت تلك العلوم إلى الوطن العربي عن طريق الاحتلال الغربي لأراضيها، ومن ثم البعثات التعليمية لأبناء العرب إلى البلدان الأوروبية. وبعد استقلال الدول، تحولت البحوث الاجتماعية التي خدمت الاحتلال الغربي إلى "مراجع أساسية لا يستطيع باحث تجاهلها"[١٨].

٢- علم الاجتماع العربي:

لقد كانت بداية التأسيس لعلم الاجتماع في مصر في حقبة الخمسينيات، وكانت جهود الأوائل تكمن في إبراز أهمية هذا العلم، وتخصصه، ودوره في المجتمع. وذلك عن طريق إرسال البعثات من مصر إلى أوروبا؛ بأمر من الحاكم محمد علي (١٨٦٩م-١٨٤٨م)، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأبرز من أُرسل في هذه الحقبة كان رفاعة الطهطاوي (١٨٠١م-١٨٧٣م)، ومنصور فهمي باشا (١٨٨٦م-١٩٥٩م) . وكان الرعيل الأول ورواد علم الاجتماع العربي تم اختيارهم من خريجي أقسام اللغات والفلسفة؛ للحصول على الدكتوراه في علم الاجتماع في فرنسا وإنكلترا، وكان من أوائل العائدين بهذه الدرجة العلمية: علي عبد الواحد، وحسن الساعاتي، وحسن سعفان، وأحمد الخشاب، وأحمد أبو زيد، وعبد المعز نصر (١٩٣٠م-١٩٦٠م). "ومن خلال حياة الرعيل الأول، ذهب جزء من طاقة أفراده في الدفاع عن علم الاجتماع كمشروع علمي وضعي واعد، وبأحقيته بأخذ مكانته اللائقة بين العلوم الاجتماعية، وفي المؤسسة الأكاديمية، فقد دشن أول قسم مستقل لعلم الاجتماع عام ١٩٥٣"[١٩].

---

(١٤) مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أحمد موسى بدوي وآخرون، ٦٠.
(١٥) علم الاجتماع في الوطن العربي، الواقع والطموح، خليل المدني، مجلة التنوير، عدد ٢، ٤٧.
(١٦) المقصود بها: هي الدراسة الشاملة للثقافات والمجتمعات على امتداد العالم، على الرغم من أنها في الأصل كانت تميل إلى التركيز على المجتمعات غير الغربية، التي كان يطلق عليها المجتمعات البدائية. موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال، ترجمة محمد الجوهري وآخرين (٢٠١/١).
(١٧) علم الاجتماع في الوطن العربي، الواقع والطموح، خليل المدني، مجلة التنوير، عدد ٢، ٤٨.
(١٨) المرجع السابق، ٤٨.
(١٩) مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أحمد موسى بدوي وآخرون، ٦٠-٦٤.

و"أول كتاب مصري صدر في علم الاجتماع كان في عام ١٩١٩م، اسمه تاريخ علم الاجتماع، ألَّفه محمد لطفي جمعه، ثم تبعه كتاب حياة الهيئة الاجتماعية وتطوُّرها، وكتَبَهُ نقولا حداد، وصدر هذا الكتاب في جزأين؛ الأول عام ١٩٢٤، والآخر عام ١٩٢٥"[٢٠]. بينما يرى آخرون أن كتاب نقولا حداد "أول عمل يحمل هذا العنوان تأليفًا في المكتبة العربية"[٢١]، والكتاب في مجموعه "يحاكي الدارونية والتطورية"[٢٢]، كما أنه لاقى ترحيبًا وتشجيعًا من "قِبَل القطاعات التي تنادي بالتحديث والتغريب"[٢٣].

ثانيًا: سمات علم الاجتماع العربي المعاصر:

١- قيام علم الاجتماع العربي المعاصر على أيدي غير المتخصصين:

إن المرحلة السابقة والممهِّدة لعلم الاجتماع في الوطن العربي كانت متمثلة في الكتابات الاجتماعية على يد بعض المفكرين العرب التنويريِّين؛ مثل: أمين الريحاني، وقاسم أمين، وفتحي زغلول. فالبدايات الأولى" قامت على يد غير المتخصصين فيه، وأنهم اتجهوا لعلم الاجتماع بعد أن نالوا تخصُّصًا في علوم أخرى؛ مثل: الفلسفة، وعلم النفس"[٢٤]. إذ يُعَدُّ منصور فهمي أحد المؤسِّسين والمنادِين بدراسة علم الاجتماع، بعد عودته من فرنسا إلى مصر معجبًا بذلك العلم؛ "فطلب الانتقال إلى كلية الآداب، ولم يكن فيها قسم للاجتماع، فالتحق بقسم الفلسفة؛ حيث تمكَّن من إدخال مناهج في علم الاجتماع، وكان ذلك في عشرينيات القرن العشرين، وثلاثينياته، ولكن منصور فهمي سعى سعيًا حثيثًا إلى إقناع المسؤولين في جامعة فؤاد الأول بإرسال بعثات للحصول على الدكتوراه في علم الاجتماع"[٢٥]. و"كتب عثمان أمين أن الشيخ محمد عبده قام بتدريس علم الاجتماع لطلاب كلية دار العلوم"[٢٦]. كان لتوجُّه المفكرين الاجتماعيين، وانتماءاتهم الاجتماعية: أثر في نمط الفكر الاجتماعي وتوجهاته، "الذي تجدر الإشارةُ إليه أن هذه الجهودَ، وإن كانت اجتماعية social بالمعنى العام للكلمة، فقد تركت علامات وآثارًا على جهد الرُّوَّاد الأُوَل، حتى عند إنشائهم لأقسام علم الاجتماع بالجامعات العربية،

(٢٠) دراسات مصرية في علم الاجتماع، علياء شكري وآخرون، ١٠٤٤.
(٢١) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، ٢٥٤.
(٢٢) علم الاجتماع في العراق، مراجعة استطلاعية لعناصر الأزمة، مجلة كلية الآداب، ٩١، ناهدة حافظ، ١٨.
(٢٣) علم الاجتماع في الوطن العربي، الواقع والطموح، خليل المدني، مجلة التنوير، عدد ٢، ص ٥١.
(٢٤) علم الاجتماع في الوطن العربي، الواقع والطموح، خليل المدني، مجلة التنوير، عدد ٢، ٦١.
(٢٥) مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أحمد موسى بدوي وآخرون، ٦١.
(٢٦) دراسات مصرية في علم الاجتماع، علياء شكري وآخرون، ١٠٤٤.

ووضعهم مقرَّرات التدريس؛ تخطيطًا وتأليفًا"[٢٧]. كما أن المفكِّرين الاجتماعيين لهم حضور في كتابات علماء الاجتماع العرب، والإشادة بجهودهم للارتقاء بالمجتمعات العربية والإسلامية في عصر النهضة في كثير من المواضع؛ فيقول أحدهم مؤكدًا: "ها هي بعض الحالات الخاصة المختارة، التي تشهد على قدرة قاسم أمين باحثًا اجتماعيًّا بالمعنى الواسع"[٢٨].

٢- الاعتماد على نظريات علم الاجتماع الغربي، مع الاعتراف بعدم ملاءمتها للمجتمع العربي الإسلامي.

الأمر الذي يتفق عليه علماء الاجتماع العرب المعاصرون هو أنه منذ دخول علم الاجتماع كعِلْمٍ له نظرياته ومناهجه على العالم العربي والإسلامي من نصف قرن، فإنه لم تُستحدَثْ من قِبَل علماء الاجتماع العرب نظريات اجتماعية تلائم هوية الواقع العربي، وقِيَمه؛ وذلك يرجع إلى أنهم "منبهرون ومفتونون بالغرب، وقِيَم عصر التنوير ورجاله، وعاجزون عن إعمال العقل في البيئة المحيطة بهم، بل يجهلون واقعهم وأسباب التغيرات المتلاحقة التي تطرأ عليهم، ولا يتوقفون للسؤال عن مدى ملاءمة الفكر الغربي لواقعنا، كما أنهم يعرفون أوجست كونت أو ماركس أكثر مما يعرفون ابن خلدون، وهم يدَّعون عدم وجود نظريات اجتماعية، رغم أنهم مسؤولون عن هذا الفراغ أو الخَوَاء"[٢٩]. ويشير أحد رجال علم الاجتماع العربي إلى أن المنتج الاجتماعي العربي من حيث عملية النقل والاعتماد على تلك النظريات الغربية: لا يميِّز ما بين الغث والسمين؛ فيقول: "إننا لا ننتج علمًا حقيقيًّا، وإنما نستورد ونستهلك بدون تبصُّر، ونخلط في ذلك بين ما يمكن أن يفيد، وما لا غَناء عنه"[٣٠]. لذلك وصف علماء الاجتماع العرب المعاصرون علمَ الاجتماع بأنه يمر بأزمة، وأن أبعاد تلك الأزمة تظهر في نواحٍ مختلفة.

٣- تعدد المناهج في البحث عن البديل لعلم الاجتماع الغربي:

يتفق علماء الاجتماع العرب في الوعي بأزمة علم الاجتماع العربي، وأن أساس تلك الأزمة تمثَّل في الاعتماد على الفكر الاجتماعي الغربي، بكافة نظرياته ومناهجه؛ فأصبح علم الاجتماع العربي مغتربًا عن مجتمعه العربي الإسلامي. لذلك نادى علماء الاجتماع العرب بالبحث عن البديل، وتعددت البدائل بتعدُّد وجهات العلماء، ويمكن جمع

---

(٢٧) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، ١٧١-١٧٢.
(٢٨) دراسات مصرية في علم الاجتماع، علياء شكري وآخرون، ٢٤٧.
(٢٩) المرجع السابق، ١٠٤٩.
(٣٠) نحو علم اجتماع عربي، معن خليل وآخرون، ١٥.

تلك البدائل في بديلين أساسيين؛ الدعوة إلى علم الاجتماع العربي، والدعوة إلى علم الاجتماع الإسلامي.

ثالثًا: المنهج المادي الطبيعي في دراسة الدِّين سمة الفكر الغربي الإلحادي:

إن معالجة علماء الاجتماع العرب المعاصرين للدِّين في إطار العلم المادي الطبيعي القائم على الحس والتجربة هي من سمات الفكر الغربي الإلحادي. "الإيمانهم العميق بالعالم الطبيعي على أنه العالم الوحيد الذي يسعد فيه الإنسان، ويلبي حاجاته المادية والروحية"[٣١]. كما يظهر لنا استحالة تطبيق المنهج الطبيعي على الدِّين، أو الأنظمة والظواهر الاجتماعية؛ لأن "وقوع الحوادث في الحياة الاجتماعية لا يمكن أن يكون له نفس انتظام وثبات وقوع الحوادث في الكون والطبيعة"[٣٢]. ويتعذر الوصول إلى قوانين اجتماعية بسبب "سرعة التغير الاجتماعي، وعدم خضوع الظواهر لقوانين الحتمية والاطراد والتواتر، واستحالة أو حتى صعوبة الوصول إلى القوانين الثابتة التي تحكم حركة الظواهر الاجتماعية، بغض النظر عن النسبية المكانية والزمانية والثقافية"[٣٣].

رابعًا: قدسية الدِّين السماوي الإسلامي، وارتفاعه عن أي نقد:

يرى علماء الاجتماع العرب أن ما يعطل الوظيفة النقدية لعلم الاجتماع حين دراسته للدِّين: الحصانةُ المطلقة للدِّين في المجتمعات الإسلامية، والوظيفة النقدية لعلم الاجتماع، التي يسعى علماء الاجتماع العرب إلى تفعيلها: تستلزم إزاحة كل أشكال اليقين الدِّيني السابقة عند الباحث حين دراسته للدِّين. وبذلك يحكم علم الاجتماع الدِّين، ويضعه تحت أدواته ومناهجه، وينقد ويحاكم الدِّين كأي علم آخر؛ فليس الدِّين هو المحكم؛ فالمنطلق والأولوية للتفسير والتحليل في دراسة الدِّين: للاجتهادات الوضعية البشرية، على التفسير والتحليل الدِّيني السماوي. فالنقد العلمي للدِّين يجعل البشر أداة تقويمية على الدِّين بما فيه من وحي؛ من كتاب وسُنَّة، واعتقادات، وتشريعات، وغيبيات.

خامسًا: عدم التفرقة بين الأديان الكتابية والوضعية في الدراسة العلمية للدِّين:

إن الدراسة العلمية للدِّين عند علماء الاجتماع العرب المعاصرين تنطلق من عدم التمييز بين الأديان الكتابية والأديان الوضعية - أو كما تسمى البدائية - من حيث نشأتها ومفهومها. ولذلك رأينا كيف واجه علماء الاجتماع العرب المعاصرون إشكالية إزاء هذا

---

(٣١) بتصرف: المنهج العصري، محتواه وهويته، قسطنطين زريق، مجلة المستقبل العربي، عدد ٩٥، ١٠٧.

(٣٢) نحو توجيه إسلامي لمناهج علم الاجتماع، رؤية نقدية اجتهادية، نبيل السمالوطي، ٢٥.

(٣٣) المرجع السابق، ٢٩.

المنطلق؛ فقد نظَرُوا للدِّين كأي نظام وضعي آخر، حصروه في وظائفه الإيجابية أو السلبية من وجهة نظرهم، وعلى أساس ذلك يحاكَم الدِّين. فهذا المنطلق الذي انتهجه علماء الاجتماع العرب المعاصرون مترتب على المنطلقات السابقة، التي ترجع جذورها إلى الفكر الاجتماعي الفلسفي الغربي في القرن التاسع عشر؛ إذ تكمُنُ غايتها في "إيمانها وانتظارها لنهاية الدِّين داخل المجتمعات الغربية التي كانت تمثل في نظرهم أعلى مراتب الوجود الإنساني، القادر على استبدال الدِّين بالعلم والعقل"(٣٤). وأبرز ما يوجه إلى هذا المنطلق من نقد: هو أن ذلك الموقف الذي اتخذوه من عدم تمييز بين تلك الأديان منطلقٌ من رؤية علماء الاجتماع الغرب للدِّين؛ حيث نظروا للأديان الكتابية والوضعية من حيث نشأتها ومفهومها على حدٍّ سواء، ولم يفرقوا بين مصدر الأديان الكتابية التي أوحى الله بها لأنبيائه، وبين الأديان الوضعية التي نشأت من البشر.

مفهوم النظام الأسري الإسلامي عند علماء الاجتماع العرب المعاصرين

لقد شكلت المرأة في النظام الأسري مركزًا رئيسيًّا في دراسات علم الاجتماع؛ إذ تتم دراسة النظام الأسري من خلال المرأة، ووضعها العام؛ حيث حُمِّلت الشريعة الإسلامية مسؤولية الوضعية التي تعيشها المرأة، بشكل مباشر، أو إيحاء إلى ذلك. وقد تشكلت نظرتهم ومفهومهم للنظام الأسري الإسلامي من خلال ثلاث مسائل رئيسية، وهي: العلاقة الزوجية، الغريزة الجنسية، الحجاب.

١- العلاقة الزوجية:

يرى الكثير من علماء الاجتماع العرب المعاصرين أن العلاقة الزوجية في الإسلام جعلت من الرجل دورًا محوريًّا ورئيسيًّا فيها، في حين أنها وضعت المرأة في قالب نمطي، مكَّن من خلاله هيمنة الرجل عليها على مستوى الحقوق والواجبات. فمكانة المرأة - عندهم - في النظام الإسلامي لا تختلف عن النظام الجاهلي إلا بقدر ضئيل؛ "فالنص القرآني لم يقُمْ سوى بتكريس الممارسات العتيقة وبعض السلوكيات المَشِينة في حق المرأة، عندما تبينت ضرورتها للتماسك الاجتماعي، وأرسوا في الجزيرة العربية، حسب رجال الدِّين أنفسهم، عدالة نسبية، كانت مفتقدة في أرجائها منذ أزمان سحيقة"(٣٥). وذلك أنها سعت إلى "إقامة بنية أسروية ترتكز على سيادة الرجل وانفراده بالمبادرة فيما يخص الزواج والطلاق؛ فالتعدد والطلاق وتحريم ارتكاب الزنى وضمانات الأبوة: كلها مؤسسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البنية القديمة التي كانت ترتكز فيها الأسرة على

(٣٤) حول الدِّين في العلوم الاجتماعية، زكريا الإبراهيمي، ٣.
(٣٥) الجنس والحريم، مالك شبل، ١٥٠.

نوع من حق المرأة في تقرير مصيرها، إلى البنية الجديدة التي ترتكز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرجل"(٣٦).

٢- الغريزة الجنسية:

لقد قرر الإسلام أن من الضروريات الخمس: حفظ النسل، وحفظ العرض، وسلامة النسب، بجانب الأحكام التشريعية الفاضلة التي تصب في مصلحة البشرية؛ وهذا متوقف على العفة، وصرف الغريزة الجنسية على الوجه المشروع من خلال منظومة الزواج، وتحريم أي علاقة غير شرعية خارج هذا الإطار. وهذا ما ناقضه علماء الاجتماع العرب المعاصرون، ونادَوْا بما يخالفه، وتجاوزوا في ذلك إلى نقد التشريعات الدِّينية التي تعمل على حماية النظام الأسري من العبثية. حيث يرون أن تحريم العلاقات غير الشرعية قبل الزواج من صنع المجتمعات واختراعاتها "فوظيفة الأسرة هي تنظيم النشاط الجنسي، فلا يوجد مجتمع يترك أفراده أحرارًا في الجنس، فتصنع بعض المجتمعات موانع صارمة لممارسة الجنس قبل الزواج"(٣٧).

٣- الحجاب:

لقد دأب علماء الاجتماع العرب المعاصرون على تهميش الحجاب، بل وتجريمه وتحميله الأوضاع المهينة للمرأة. حيث يستنكرون الدعوات إلى الحجاب والعفة: "يذهب بعض المفكرين إلى القول بوجوب حجر المرأة في البيت، وتشديد الحجاب عليها؛ وذلك بحجة أنها ذات عقل ناقص لا تستطيع به أن تحمي نفسها من نزوات العاطفة، نسُوا أن عقلها لم ينقص إلا من جراء الحجاب، ثم أرادوا حجابها بدعوى ضيق عقلها"(٣٨). ويشير إلى أن تكون تلك الجهود المبذولة في تبيين مساوئ الحجاب "أن يركزوا أنظارهم على مساوئ الحجاب؛ حيث كانت المرأة خانعة جاهلة لا تفهم من الحياة إلا هاتيك السفاسف والأباطيل التي تنبعث من عفن البيت وضيقه"(٣٩). ويشيدون بحركات التجديد التي كان من أبرز قادتها قاسم أمين، ومحمد عبده، وغيرهم؛ حيث جعلوا قضية تحرير المرأة على عاتقهم، وتحريضها على التمرد؛ فالحركات التجديدة تمتعت فتاواها بالروح الليبرالية، وبالرغبة في إظهار الإسلام كدين يتلاءم مع العصر، إلا أن الخطاب الدِّيني السلفي كان عائقًا لذلك، منذ هزيمة حزيران؛ حيث ساعد خطابهم على تخلف منظومة الأسرة

(٣٦) ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة المرنيسي، ٥٤.
(٣٧) علم الاجتماع العائلي المعاصر، مديحة أحمد، ٢٠٨.
(٣٨) مهزلة العقل البشري، علي الوردي، ٤٧.
(٣٩) المرجع السابق، ١٤.

والمرأة، وقمع حركات التحرر المعاصرة، ، وكان له "دورًا في تحجيم دور المرأة، وتزييف الوعي، ويدل على ذلك في مصر: انتشار الحجاب، وأيضًا رفضهن لمشاركة المرأة السياسية"(٤٠).

نشأة النظام السياسي الإسلامي عند علماء الاجتماع العرب المعاصرين

حينما يتحدث علماء الاجتماع العرب المعاصرون عن النظام السياسي في صدر الإسلام، أو كيفية تسيير أمور الدولة آنذاك، ينطلقون من أن الإسلام لا يحمل صفة السياسية؛ فهو دِين لا دولة، ولم يهتم بشؤون الدنيا، ولا من أجلها، بل من أجل التعبد. ويتضح موقفهم من خلال حادثة السقيفة؛ حيث ذهبوا إلى أن خلاف السقيفة وتنصيب خليفة المسلمين: كان بعيدًا كل البُعْدِ عن مظلة الدِّين، وكان أشبه بخلافات دنيوية على أمر دنيوي بحت، فتمَّتْ "مناقشة الخلافة على أسس قبَلية، وليس على أسس العقيدة الدِّينية الجديدة، كما يستدل من اجتماع السقيفة"(٤١). فالسلطة آنذاك سلطة وضعية، لا تمتُّ بصلة للدِّين، وعلى ذلك فخلاف السقيفة كان تأسيسًا لسلطة وضعية لا دينية، وذلك تأكيدًا لاعتقادهم أن هناك فرقًا جوهريًّا بين الروحي والموضوعي، وذلك نابع من رؤية الإسلام. "وقياسًا على أول خطوة عملية في تأسيس أول سلطة سياسية للدولة العربية الإسلامية في المدينة، نلاحظ بما لا يدع مجالًا للشك أن ما جرى في سقيفة بني ساعدة يوم وفاة الرسول ﷺ قد جسَّد عمليًّا مجمل الحقائق السابقة بما فيها، وفي مقدمتها كون السلطة السياسية في الإسلام هي شأن دنيوي موضوعي، من شؤون الناس أنفسهم، لا صلة لها بحُكْمٍ أو عقيدة دِينية"(٤٢). بل يرون أنها مطابقة لمفاهيم سياسية معاصرة، فيصورون ما دار بين المهاجرين والأنصار وما انتهوا إليه بأنه: "في مجمله تأسيس عقلاني ديمقراطي، عميق المدلول لمفهوم السلطة في مرحلة مبكرة من التاريخ كتلك، وليس نذير فتنة، كما اعتاد المحدثون بغير علم والمتعصبون. لا لأن ذلك الجدل التاريخي قد أكد الهوية الموضوعية للسلطة في المجتمع الإسلامي بعيدًا عن دعاوى اللاهوت"(٤٣).

مفهوم النظام السياسي الإسلامي عند علماء الاجتماع العرب المعاصرين

لقد حاول علماء الاجتماع العرب المعاصرون أن يبرروا للأنظمة السياسية الغربية التي تحاول إقصاء الدِّين، أو في أحسن الأحوال وضع الدِّين في مرتبة ثانية في النظام

(٤٠) تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، ليلى عبدالوهاب، ٢٨٤-٢٩٥. ضمن كتاب الدين في الوطن العربي، عبدالباقي الهرماسي وآخرون.
(٤١) المجتمع العربي في القرن العشرين، حليم بركات، ٤٦٧.
(٤٢) الدِّين والصراع الاجتماعي، حمود العودي، ١٩٣. ضمن كتاب الدِّين في المجتمع العربي، عبد الباقي الهرماسي وآخرون.
(٤٣) المرجع السابق، ١٩٤.

السياسي العربي الإسلامي، لمجاراة الحداثة ومتطلبات العصر، وفي نفس الوقت لم يتوانَ علماء الاجتماع العرب المعاصرون عن نقد الأحزاب أو الحركات الدِّينية - مع إقرارنا بأن لهذه الحركات ما لها، وعليها ما عليها - التي تنادي بتطبيق الشريعة، وتحكيم دِين الله في تسييس أمور العامة أو البلاد، مع العلم أن نقدهم في المجمل لم يأتِ إلا من مناداتهم بتطبيق الشريعة، ومحاربة الأنظمة الغربية. ينطلق علماء الاجتماع العرب من نقطة جوهرية، تكمن في أن الدِّين والدولة لا يمكن الالتقاء بينهما؛ لاختلاف طبيعة كل منهما عن الأخرى، مما يجعلهما متنافرين "فإن جمع الدِّين والدولة من طبيعة متفاوتة. ولا يمكن أن يتلاءما تلائمًا حقيقيًّا. فالدولة تقوم عادة على أساس القهر والتسلط والاستغلال، هذا بينما يقوم الدِّين على أساس الرحمة والعدل والمساواة. قد يحدث في بعض الظروف النادرة أن يتلاءم الدِّين والدولة، ولكن هذا التلاؤم مؤقت لا يلبث أن يزول. إن الدِّين والدولة في جهاز واحد شبيه بجمع الماء والنار معًا"(٤٤). ولو أن الإسلام أصبح دِينًا ودولة، سيؤدي في رأيهم إلى معضلة حقيقة، "تكمن المعضلة في حقيقة أن الإسلام هو دولة ودِين في الوقت نفسه؛ أي منهما إذًا ليس أقرب إلى روح الإسلام من الآخر، يبدو أن الاختلاف بين الاثنين يكمن في الزاوية التي يحاول أن ينظر إلى الإسلام من وجهة نظر سياسية، بينما ينظر إليه الآخر من وجهة نظر دينية صِرفة"(٤٥).

النقد العقدي الإسلامي لموقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من النظام الأسري الإسلامي

لقد صدرت مواقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من الأسرة - نشأة ومفهومًا - من النظريات الغربية، التي في أساسها تسعى إلى معاداة الدِّين أو إقصائه عن تفسير الكون ونشأة البشرية، وأبرز ما كان له الأثر في مواقفهم من تلك النظريات هو نظرية التطور الدارونية. تلك النظرية التي تذهب إلى تطور الإنسان من كائنات حيوانية أدنى، هذه الخليقة الإنسانية قد تسامت خلال القرون من طور إلى طور آخر حتى بلغت هذا الطور الذي هي فيه مظهرًا وإدراكًا، "كانت نقطة تحول في تاريخ العلوم، وإنها أثرت في اتجاه التفكير البشري، بحيث يمكن تتبع آثارها في كل ما أنتجه العلماء في العهد الأخير"(٤٦). وتنطلق تلك النظرية من دراسة دارون في طبيعة أجسام المخلوقات وتطورها؛ حيث زعم أن هناك شَبَهًا من ناحية بيولوجية بين الإنسان وبين أسلافه من الحيوانات العليا؛ إذ تطور الأول من الآخر، وظن أيضًا - زعمًا منه - أن التشابه واقع أيضًا في الغرائز، من خلال مقارنة غريزة الإنسان الجنسية بغريزة الحيوان الجنسية،

(٤٤) وعاظ السلاطين، علي الوردي، ٣٧.
(٤٥) دراسة سوسيولوجيا الإسلام، علي الوردي، ١٥١.
(٤٦) الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، ٢٤.

"وهذا خطأ لا شك فيه. فهناك بطبيعة الحال قدر مشترك من الحياة في جميع الأحياء؛ فالرغبة في البقاء، وما تستتبعه من حب الطعام والبحث عنه، والرغبة في حفظ النوع وما تستتبعه الرغبة الجنسية: هي مسائل مشتركة بين الجميع، وإن اختلفت الوسائل، ولكن الإنسان وحده يتفرد بعد ذلك، أي بعد هذه الجوانب المشتركة بين جميع المخلوقات بأشياء خاصة، ولا يكون مقياسه فيها هو مقياس الحيوان"[٤٧].

النقد العقدي الإسلامي لموقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من النظام السياسي الإسلامي

لقد تركز موقف علماء الاجتماع العرب المعاصرين من النظام السياسي على عدة أمور، وهي: أن نشأة النظام السياسي الإسلامي كانت نشأة بعيدة عن الدِّين؛ فالإسلام دِين لا دولة، يهتم بالجوانب الروحية والتعبدية للفرد، والتهجم والطعن على بعض التشريعات الربانية في النظام السياسي، والانتقاص من حق الصحابة خلال مدة حكمهم، واستعمال المصطلحات والمفاهيم السياسية المعاصرة لتفسير الأحداث، والادعاء بأن أفكار الاشتراكية والديمقراطية موجودة في الإسلام، والتهجم على الحركات السياسية الإسلامية، الممثل في تيار الصحوة؛ لانطلاقها من تطبيق الشريعة، والمطالبة في نفس الوقت بتفعيل المجتمع المدني من خلال الديمقراطية والعلمانية. إن الإسلام جاء دِينًا كاملًا لكافة جوانب الحياة، ومن ضِمنها السياسة؛ حيث اتسمت تشريعاته وأحكامه بالشمولية؛ فالادِّعاء بأن الإسلام هو دِينٌ يهتم بالجوانب الروحية والتعبدية على مستوى الفرد: هو أمرٌ مجانِبٌ للحقيقة، وإنما هو من تأثر هؤلاء العلماء بالفكر الغربي، الذي أقام نظرياته في هذا الشأن على ذلك. فالفكر الغربي - بنظرياته وأفكاره - يقرر أن الدِّين هو علاقة بين الله والإنسان فحسب، وتتسم تلك العلاقة بأنها فردية لا صلة لها بالمجتمع، وعلى أساس ذلك هو لا يؤثِّر في الأنظمة الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية، "بينما يقرر الفكر الإسلامي أن الدِّين بمعنى الإسلام هو دِينٌ ونظام مجتمع، وأنه يتجاوز العلاقة بين الله والإنسان إلى العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والمجتمع، وأنه نظام شامل متكامل، ترتبط به العبادة والعقائد بممارسة الاجتماع والسياسة، والاقتصاد والتربية"[٤٨].

فإقصاء الدِّين عن مجال النظام السياسي في الواقع ناشئ في حقيقته عن التجرِبة الغربية الأوروبية؛ حيث بَقِيَ متخلِّفًا في ظل رجال الكهنوت والدِّين، وحاول علماء الاجتماع العرب المعاصرون تطبيقَ تلك التجرِبة على المجتمعات الإسلامية. "وإنما نسأل من الوجهة العلمية البحتة، هل هذا المنهج: وهو أخذ العينة من جيل معيَّن من أجيال

(٤٧) بتصرف: المرجع السابق، ٢٥-٢٦.
(٤٨) أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، ٤٢.

البشرية، ثم تعميم النتائج المستمدة منها على النوع البشري كله؛ هل هو منهج علمي سليم؟"[٤٩].

والجواب عن ذلك: أن هؤلاء العلماء لم يتقرر عندهم أن التجربة الغربية "ليست قضية عامة بشرية، يمكن أن تنطبق على كل الأمم وكل الأديان، لانتفاء الظواهر والعوامل الأولية التي فرضت هذه النتائج"[٥٠]، حتى نتجاوز ونطلق على الإسلام: دِين لا دولة. فإذا قامت النظريات الغربية السياسية على نبذ الدِّين، أو إقصائه، أو التحذير منه: يظهر لنا أن أصالة التدين في الدِّين الإسلامي شكلت فكر هذه الأمة الإسلامية، وأخلاقها، وقيمها، ونظمها وفق مضامين الدِّين؛ فالإسلام ليس دِينًا تعبديًّا فحسب، كما يصورونه، ولكنه شريعة إلهية واسعة، تشمل الاعتقاد والسياسة والأخلاق.

فـ"أصول الإسلام هي الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة؛ فلا عزلة بين الدِّين والدنيا، ومن ذلك فإن عناية الإسلام بشؤون الدنيا تجعله يُعنَى بشؤون الدولة؛ فقد جاء الإسلام بشريعة تنظم شؤون الحياة"[٥١]. وفي سبيل تأكيد ذلك، فإننا بالنظر لبعض كتابات الغربيين والمستشرقين الذين درسوا الإسلام نراهم قد ظهر هذا لهم، في حين أن من علماء الاجتماع العرب المعاصرين من ينكر ذلك، ويدعي أن الإسلام ليس إلا "مجرد دعوة دِينية، يريدون بذلك أنه ليس إلا مجرد اعتقاد، أو صلة رُوحية بين الفرد وربه، فلا تعلق له إذن بهذه الشؤون، التي نَصِفُها بأنها مادية في هذه الحياة الدنيا، ومن بين هذه الشؤون: مسائل الحرب في المال، وفي طليعتها أمور السياسة، ومن أقوالهم: إن الدِّين شيء، والسياسة شيء آخر"[٥٢].

يقول فتز جرالد -V.Fitzgerald-: "ليس الإسلام دِينًا فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضًا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين، ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بُنِيَ على أساس أن الجانبين متلازمان، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر"[٥٣]. وبالنظر إلى بداية الإسلام من عصر الرسول ﷺ، يتضح لنا أن الرسول ﷺ كان يعمل بالسياسة الشرعية، من خلال سيرته وسنَّته؛ ومن ذلك: وثيقة الرسول ﷺ التي اكتتبها بين المهاجرين والأنصار في المدينة، ولا يتسع الموضع لذكرها كاملة، كما في سيرة ابن هشام، وإنما نذكر ما يفيد السياق: "قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ كتابًا

(٤٩) حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، محمد قطب، ٨٧.
(٥٠) أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، ٥٦.
(٥١) المرجع السابق، ١٠٣.
(٥٢) النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، ٢٨.
(٥٣) نقلًا عن: المرجع السابق، ٢٩.

بين المهاجرين والأنصار، وادَعَ فيه يهودَ وعاهَدَهم، وأقَرَّهم على دِينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم: هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومَن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، وكل طائفة منهم تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وإن المؤمنين لا يتركون مُفرَحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدَث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ"[٥٤].

فلم يعُدْ هناك شك في أن المجتمع المسلم منذ نشأته على يد الرسول ﷺ قام على سياسية شرعية دِينية، بين المسلمين مع بعضهم البعض، وبين المسلمين واليهود، "فلم يعُدْ هناك شك في أن النظام الذي أقامه الرسول ﷺ والمؤمنون معه بالمدينة، إذا نظرنا إليه من وجهة مظهره العملي، وقِيسَ بمقاييس السياسة في العصر الحديث، يمكن أن يوصف بأنه سياسي بكل ما تؤديه هاته الكلمة من معنى، وهذا لا يمنع أنه يوصف في نفس الوقت بأنه دِيني، إذا كانت وجهة الاعتبار هي النظر إلى أهدافه ودوافعه"[٥٥].

وبصدد هذه البنود العظيمة نتأكد "إن مولد المجتمع الإسلامي نفسه إنما كان ضمن هيكل متكامل للدولة، وما تنزلت تشريعاته إلا ضمن قوالب من التنظيم الاجتماعي المتناسق من جميع جهاته وأطرافه، وهذه الوثيقة أكبر شاهد على ذلك"[٥٦]. وعلى ذلك انتهج الخلفاء من بعد، في تسييسهم لأمور الدِّين والدولة، "فكانت القاعدة الأساسية التي أقام أبو بكر وعمر رضي الله عنهما عليها نظام حكمهما: هي أن يسيرًا سيرة النبي في المسلمين، ما وجدا إلى ذلك سبيلًا"[٥٧].

بل لا يستساغ عقلًا أن يدعي علماء الاجتماع العرب المعاصرون أن الإسلام لا يحمل صفة السياسية، ولا يهتم بشؤون الدنيا؛ فكيف إذن نفسر هذه الأحكام والتشريعات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية؟ فهناك أحكام للعبادات وللمعاملات، وأحكام أسرية واقتصادية، وهذا كله في تدبير أمور الدنيا؛ فكيف لا يكون الإسلام دِينًا ودولة؟

---

(٥٤) انظر: السيرة النبوية، ابن هشام، (١/٥٠١-٥٠٥).
(٥٥) النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، ٢٧.
(٥٦) فقه السيرة النبوية، محمد البوطي، ٢٢٦.
(٥٧) الفتنة الكبرى، طه حسين، ١٥.

فالقرآن قد شمل: "جملة من أسمى المبادئ السياسية؛ فآياته اشتملت على هذه الأصول الأساسية: العدل في الحكم، والشورى، والوحدة، والأخوة، والتضامن، والتعاون، وولاية الأمر، والطاعة، والقضاء، والدفاع، والجهاد. وهو في مجموعه قانون تناوَلَ تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها، واحتوى على قوانين الحرب والسلام؛ وهذه من أخص أمور السياسة"(٥٨). كما أن مفهوم الدولة الدِّينية التسلطية الثيوقراطية - Theocracy(٥٩) - لا ينطبق على النظام السياسي الإسلامي؛ "فإن الإسلام لا يعرف هيئة دينية مثل هيئة الإكليروس - رجال الدِّين - في الكنيسة المسيحية، والحكم الإسلامي ليس هو الذي تقوم به هيئة معينة، ولكنه كل حكم تنفذ فيه الشريعة الإسلامية إقرارًا من الحاكم بأن الحاكمية لله وحده، وأن مهمته لا تتعدى تنفيذ الشريعة"(٦٠).

ولذلك يجب التفريق بين "قيام الحاكم بتنفيذ الشريعة الدِّينية، وبين استمداده السلطان من صفة دِينية لشخصه. فليست للحاكم سلطة دِينية يتلقاها مباشرة من السماء، كما كان لبعض الحكام في القديم في نوع الحكم المسمى ثيوقراطية"(٦١). وهذا الادِّعاء في حق الإسلام وقيامه على أساس الثيوقراطية: هو حاصل من تمرير النظريات الغربية، وقسرها على أحداث التاريخ الإسلامي؛ "فالإسلام يقيم نظام الدولة شاملًا لجميع المواطنين، ويجعلهم على قدم المساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات، وهو يكفل حرية الاعتقاد والعبادة للجميع، والقول بأن في الإسلام دولة ثيوقراطية فيه من الشبهات التي نقلت من أفق التاريخ الغربي دون تعمق أو تدقيق"(٦٢).

فإلصاق المصطلحات الغربية على التاريخ السياسي الإسلامي، كوصف عثمان بن عفان ﵁ بمؤسس الأرستقراطية أو الإقطاعية، أو ادعاء أن الرسول ﷺ وبعض تلك الفِرَق المبتدعة بأنهم يمثلون حزب الراديكالية الثورية التي تتوافق مع الاشتراكية: لا يمكن أن نَصِفَهُ إلا أنه "خلط وتشويش، وقلب لترتيب الحوادث، وأنها تعطي صورة مشوهة عن التاريخ"(٦٣). والحقيقة أن هذا التعدي هو طعن في حق الصحابة، وما هو إلا إعادة لِما هو مستقر في مذاهب الفِرَق البدعية التي يمتدحونها في عدالتها السياسية؛ ولذلك لا يستغرب أن يطعن هؤلاء في حق الصحابي عثمان بن عفان ﵁، وقد جَهِلوا

---

(٥٨) النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، ١٥٦.
(٥٩) الثيوقراطية: وتعني الحكومة الدِّينية التي سادت في القرون الوسطى في أوروبا؛ فهي النظام السياسي الذي يستند على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر، حيث يتولى السلطة رجال الدِّين. الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، إسماعيل عبد الكافي، ١٤٢.
(٦٠) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، ٨٢.
(٦١) المرجع السابق، ٨٢.
(٦٢) أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، ١٠٧.
(٦٣) النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، ٤٣.

قول الرسول ﷺ في حق صحابته: "عن أبي سعيد الخدري ﷺ، قال: قال النبي ﷺ: ((لا تسُبُّوا أصحابي؛ فلو أن أحدكم أنفق مِثل أُحُدٍ ذهَبًا، ما بلغ مُدَّ أحدهم، ولا نَصِيفه))[٦٤].

فموقفنا من الأحداث التي وقعت بين الصحابة، وافتتَنَ بها الخَلْقُ: ينبغي أن يكون كموقف أهل السُّنة والجماعة؛ حيث يذهبون إلى "الترحم عليهم، والترضي عنهم، وذِكر محاسنهم وفضائلهم، والكف عما شجر بينهم من الاختلاف والنزاع، وتطهير الألسنة عن ذِكر ما يتضمن عيبًا لهم، ونقصًا فيهم؛ كالخلافات والحروب التي وقعت بينهم"[٦٥]. لأن منشأ تلك الادعاءات والمطاعن في حق الصحابي عثمان بن عفان ﷺ إنما كان مِن فتنة يهودية يجب التحرزُ منها؛ قال ابن حجَر: "وانتقل الخليفة عثمان إلى جوار ربه متوجًا بالشهادة وهو يقرأ القرآن، على أثر فتنة تبنَّاها عبد الله بن سبأ اليهودي"[٦٦].

ولذلك كان يقول عمر بن عبد العزيز: "تلك دماءٌ طهَّر اللهُ منها يدي، فلا أحب أن أخضب بها لساني"[٦٧]. وقد تمادى علماء الاجتماع العرب المعاصرون في ذلك، إلى حد حد الانتقاصِ من التشريع والهَدْيِ الرباني في بعض الأحكام التشريعية السياسية، والتهجم على بعضها.

والرسول ﷺ عَمِلَ بذلك التشريع الرباني، "وشاور النبي ﷺ أصحابه يوم أُحُدٍ في المقام والخروج، فرأوا له الخروج"[٦٨]. فكيف يقال عن التشريع الرباني الذي جاء في جانب من جوانب النظام السياسي: إنه نظام ساذج، لم يصلح للعرب حين نزوله، ولم يُثبِت جدواه. بل ذهبوا إلى أن شرط القُرَشية، الذي هو من ضمن شروط الإمامة، مخالَفة لقِيَم الإسلام التي تدعو إلى العدالة؛ فالقُرَشية صورة من صور المفهوم الوراثي الاستبدادي للحكم، والأمر الذي يظهر لنا أن ذلك نتيجة الانتقاء الذاتي للباحث؛ حيث لم يتوانَ عن نقدِ ذلك دون الإلمام الكافي بهذه المسألة. وهذه المسألة اختلف فيها العلماء بين من يرى بوجوب القُرَشية كشرط من شروط الإمامة، وآخرون العكس، والفريق الذي رأى وجوبه

---

(٦٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي، باب قول النبي ﷺ: «لو كنتُ متخِذًا خليلًا»، رقم الحديث ٣٦٧٣، (٨/٥).

(٦٥) شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، (١٠/١٢).

(٦٦) الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، (٦٣/١).

(٦٧) منهاج السُّنة النبوية، ابن تيمية، (٢٥٤/٦).

(٦٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة، باب قول الله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} [الشورى: ٣٨]، {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} [آل عمران: ١٥٩]، وأن المشاوَرة قبل العزم والتبيُّن؛ لقوله: {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ} [آل عمران: ١٥٩]، فإذا عزم الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يكن لبشَرٍ التقدُّمُ على الله ورسوله، (١١٢/٩).

شرطًا: لم يبنوه على ذاتية أو هوى في أنفسهم، بل قالوا بوجوبه مستندين على مجموع الأحاديث النبوية التي في حق قُرَيش وفضائلهم، وهي كثيرة؛ ومنها:

"عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ((إن اللهَ اصطفى بني كنانة من بني إسماعيل، واصطفى من بني كنانة قُرَيشًا، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم))[٦٩].

و"عن أنس بن مالك ﵁، قال: أتانا رسول الله ﷺ ونحن في بيت رجُلٍ من الأنصار، فأخذ بعِضَادتَي الباب، فقال: ((الأئمة من قريش))[٧٠].

و"عن معاوية، يقول: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: ((هذا الأمر في قُرَيش، لا يعاديهم أحدٌ إلا كَبَّهُ الله على وجهه، ما أقاموا الدِّين))[٧١].

فاشتراط "النسب، وهو أن يكون من قريش: لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه"[٧٢]. وادعاء أن شرط القُرَشية مغاير لقِيَم وعدالة الدِّين؛ حيث إن ذلك ينمي النزعة الجاهلية أو العصبية: فهذا مردود عليه بأن "النسب في حد ذاته في أصل الشريعة لا قيمة له ذاتية، وإنما هو صفة كمال"[٧٣]. حيث امتازت قريش بفضائل دون بقية العرب، "فالعرب في الأجناس، وقريش في العرب مظنة أن يكون فيهم الخير أعظم مما يوجد في غيرهم؛ ولهذا كان منهم أشرف خَلْقِ الله، النبي ﷺ، الذي لا يماثله أحد في قريش، فضلًا عن وجوده في سائر العرب وغير العرب، وكان منهم الخلفاء الراشدون، وسائر العشرة المبشَّرين بالجنة ﵃، وغيرهم ممن لا يوجد له نظير في العرب وغير العرب؛ فمظنة وجود الفضلاء في قريش أكثر من مظنة وجودهم في غيرها"[٧٤].

وهذا الشرط كغيره من الشروط السابقة، التي لا تشترط إلا عند الاختيار من قِبَل أهل الحل والعقد، أما إذا كان تولي الإمام للإمامة بغير هذه الطريقة، فلا يشترط فيه القُرَشية؛ كالمتغلِّب مثَلًا، ومن عهد إليه من إمام سابق وخشيت الفتنة إن عُزل، ففي مثل هذه الحالة تجب طاعته في غير معصية"[٧٥].

---

(٦٩) السُّنة، لابن أبي عاصم، باب في ذِكر فضل قريش، ومعرفة حقها، وفي ذِكر فضل بني هاشم على سائر قريش، رقم الحديث ١٤٩٥، (٦٣٢/٢).
(٧٠) المرجع السابق، باب ما يذكر أن الخلافة في قريش، رقم الحديث ١١٢٠، (٥٣١/٢).
(٧١) المرجع السابق، رقم الحديث ١١١٢، (٥٢٨/٢).
(٧٢) الأحكام السلطانية، الماوردي، (٢٠/١).
(٧٣) الإمامة العظمى، محمد الدميجي، ٢٨٣-٢٨٤.
(٧٤) بتصرف: المرجع السابق، ٢٩٤.
(٧٥) المرجع السابق، ٢٩٥.

وتأكيدًا على ما سبق، بأن النسَبَ لا قيمة له في الشريعة، والقرشية هي صفة كمال، تقرر أيضًا أن تقوم الإمامة بسقوط شرط القُرَشية؛ "فاشتراط كونه قرشيًّا هو الحق، ولكن النصوص الشرعية دلت على أن ذلك التقديم الواجب لهم في الإمامة مشروط بإقامتهم الدِّين، وإطاعتهم لله ورسوله، فإن خالفوا أمر الله، فغيرهم ممن يطيع الله تعالى وينفذ أوامره: أولى منهم"[٧٦]. وأما دعواهم أن تلك الفتوحات تناقض قِيَم العدل، فهو أمر تغص به كتابات الغربيين، ولا شك أن علماء الاجتماع العرب المعاصرين متأثرون بذلك، والحقيقة أن الفتوحات الإسلامية "من أبرز ملامح فترة الصعود لم تكن جبروتًا ظالِمًا يسعى لاستلاب الخيرات من أصحابها، وإفقارهم وإذلالهم وقهرهم، ككل حركات التوسع الجاهلية من أول التاريخ إلى هذه اللحظة، إنما كانت لنشر النور والهدى بغير إكراه، ورفع الناس من وهدة الشرك والخرافة، وتطهيرهم مما هم غارقون فيه من أرجاس"[٧٧].

"قال ﷺ: ((اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلُّوا، ولا تَغدِروا، ولا تمثِّلوا، ولا تقتلوا وليدًا))[٧٨]. أما عن مفهومهم للنظام السياسي الإسلامي، ومجانبتهم للصواب فيه، فإنه يتلخص في عدة نقاط: الدعوة إلى تبني النظريات الغربية؛ من اشتراكية، وعلمانية، وديمقراطية، وقومية في الأنظمة السياسية، في المجتمعات العربية الإسلامية، أو التحايل بأنها تتفق مع روح الإسلام وقِيَمه، كما أن الحركات السياسية الإسلامية - الأصولية والصحوة - سبب تخلُّف المجتمعات، وعرقلة المجتمع المدني؛ لدعوتهم تحكيم شرع الله كنظام سياسي للمجتمعات؛ وذلك لعدم مناسبة تلك الدعوة لمتطلبات العصر، والدعوة إلى استحداث تشريعات تناسب العصر، كما فعل الفقه الإسلامي، معتبرين أنه قانون وضعي مناسب للأوضاع الزمنية والمكانية آنذاك. والحقيقة أن الدِّين الإسلامي، من خلال نصوصه، ألزم أتباعه بالحكم والتحاكم بتشريعاته وأحكامه، وجعل مدار الحاكمية له.

فقد قرَّر الله ﷻ أن من جعل التحاكم إلى غير ما جاء به، وما جاء به الرسول ﷺ: فقد تحاكَمَ إلى الطاغوت، واصفًا إياهم بالمنافقين، "والطاغوت: كل ما تجاوز به العبدُ حدَّهُ؛ من معبود، أو متبوع، أو مطاع؛ فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله؛ فهذه طواغيت العالم، إذا تأملتَها وتأملتَ أحوال الناس معها،

---

(٧٦) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، (٢٤/١).
(٧٧) حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، محمد قطب، ١٣٥.
(٧٨) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسِّيَر، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو، وغيرها، رقم الحديث ١٧٣١، (١٣٥٧/٣).

رأيت أكثرهم عدلوا من عبادة الله إلى عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلى الله وإلى الرسول إلى التحاكم إلى الطاغوت"[٧٩]. فالإسلام جعل من الضرورة قيام سلطان وحاكم يهتدي بهديه، ويقوم بتنفيذ تشريعاته وأحكامه؛ فالغرض من قيام الدولة في الإسلام هو أن تكون أداة يتم من خلالها تنفيذ الأحكام والواجبات الشرعية، "ولهذا قيل: الدِّين أس، والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائعٌ. فبانَ أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدِّين، ونظام الدِّين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع، الذي لا سبيل إلى تركه؛ فاعلم ذلك"[٨٠].

ولذلك فقد ثبت وجوبها؛ "فإذا ثبت وجوب الإمامة، ففرضها على الكفاية؛ كالجهاد، وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها، سقط فرضها على الكفاية"[٨١]. ولذلك كان علماء الاجتماع العرب المعاصرون يدعون إلى إقصاء الدِّين جانبًا، وتفعيل المجتمع المدني، من خلال تلك النظريات الغربية السياسية، في حين أن البعض الآخر يحاول أن يقسر تلك النظريات الغربية السياسية على الدِّين الإسلامي؛ لكي يتم تمريرها وقَبولها؛ فبعض من يتحدثون عن النظام الإسلامي في نظام الحكم وشكله، يجتهدون في أن يعقدوا الصلات بينه وبين أنواع النظم التي عرفتها البشرية الوضعية قديمًا وحديثًا. "ويعتقد بعضهم أنه يجد للإسلام سندًا قويًّا حين يعقد الصلة بينه وبين نظام آخر من النظم العالَمية، القديمة أو الحديثة.إن هذه المحاولة إحساس داخلي بالهزيمة أمام النظم البشرية"[٨٢].

والحقيقة أن جوهر الإسلام في نظامه السياسي، وتلك النظريات الغربية السياسية: لا يمكن الالتقاء بينهما بوجه ما؛ في أساسه وقاعدته، وفي روابطه، وفي غايته. وعلينا أولًا أن نبين أن القوانين والأحكام نوعان، "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة، كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله، بشارع يقررها ويشرعها: كانت سياسة دِينية، نافعة في الحياة الدنيا، وفي الآخرة"[٨٣]. فهما مختلفان، وليس متقاربين.

فالأساس والقاعدة التي ينطلق منها النظام الإسلامي "تختلف عن القواعد التي تقوم عليها الأنظمة البشرية جميعًا؛ إنه يقوم على أساس أن الحاكمية لله وحده، وسائر الأنظمة

(٧٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (٤٠/١).
(٨٠) بتصرف: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، (١٢٨/١).
(٨١) الأحكام السلطانية، الماوردي، (١٩/١).
(٨٢) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، ٧٥.
(٨٣) المقدمة، ابن خلدون، ١٥٨.

تقوم على أساس أن الحاكمية للإنسان، فهو الذي يشرع لنفسه"[٨٤]. إن النظام الإسلامي - باختلاف أفراده - تربطهم رابطة في غاية السمو، بينما تلك النظريات الغربية السياسية تجعل روابطها روابط دنيوية؛ فهي "روابط صناعية، أو عارضة، أو ثانوية، ولكن - النظام الإسلامي - الرابطة أصلًا هي الوحدة في العقيدة"[٨٥]. ولذلك جعلوا غايتهم غاية مادية بحتة، "لقد ترتب على تراجع الدِّين عن موقفه في أوربا أن قامت ديانات بديلة، تُسمَّى المذاهب الفكرية، والأيدولوجيات الفردية، أو الرأسمالية، أو الجماعية، أو الشيوعية، أو الوطنية، أو القومية، وعنده أن كلًّا من الرأسمالية والشيوعية يؤيد جانبًا على حساب الجانب الآخر، وكلا النظرتين ماديتان، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يحيا بالخبز وحده، فإن هذين التفسيرين الماديين للعدالة والحرية تفسيران خاطئان"[٨٦].

لقد بالغ في ماديته حتى اقتصر "نظره على شؤون هذه الحياة الدنيا، ويغفل عن الحياة الرُّوحية، أو الناحية الدِّينية، ولا يحقق مصالح المحكومين به بالنسبة إلى دار الخلود، وهي الدار الآخرة، غير ناظرين إلا إلى حدود هذه الحياة، ومقياس الشريعة عندهم المنفعة"[٨٧]. كان علماء الاجتماع في محاولتهم تبنِّيَ تلك النظريات في مجتمعاتنا المسلمة قد "غفلوا عن أن الإسلام نظام شامل جامع، لا يصلح للانشطار أو التجزئة؛ فهو يختلف اختلافًا واضحًا عن الليبرالية والجماعية على حد سواء؛ فهو يؤمن بالفرد في إطار المجتمع وفق منهج التكامل بين الفردية والجماعية"[٨٨].

وكذلك القومية؛ فإن المناداة بالقومية فيها إحلال مفهوم وضعي بدل مفهوم أصيل؛ وهو الوحدة الدِّينية، لقد جاء الدِّين الإسلامي وندَّد بالعصبية القبَلية والتفرقة، ووحَّد العرب والعجم على أساس رابط الدِّين والعقيدة؛ مما أكسبهم وحدة منيعة من الأعداء، فلا شك "ارتباط القومية بالعلمانية أو اللادينية، أو نفي الدِّين من الثقافة والتكوين الاجتماعي، وتبرير الدعوات الوطنية والإقليمية، والقومية الضيقة المجردة من الإسلام، حاول المنهج الغربي الوافد الادعاء بأنها مصدر التحرر والتساوي مع الأمم العصرية والمتحضرة.

---

(٨٤) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، ٧٦.
(٨٥) النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، ٣٨٢.
(٨٦) بتصرف: أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، ٥٠.
(٨٧) النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، ١٢٨-١٢٥.
(٨٨) أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، ٣٦٥.

إن الدعوة الوطنية المجردة من الإسلام لا تخلق في قلب الوطني أدنى اعتقاد بأنه أعلى من الأوروبي، وكيف تخلقه وهي مجردة من العقيدة القرآنية، بل معتمدة على المادة المحسوسة لا غير"[٨٩].

وزعمهم أن الدِّين في جوهره يقوم على الإيمان الوجداني والرُّوحي، وليس القسر والإكراه، مستدلِّين على ذلك بقوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ مَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِالْوُثْقَىٰ لَا انفصام لَهَا ۗوَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ [سورة البقرة:٢٥٦]، وأنه إذا ما تم تطبيقه كنظام سياسي للدولة، فقد يخالف طبيعته وجوهره؛ ولذلك على المجتمعات الإسلامية أن تتبنى النظام العلماني لتدبير شؤون الدنيا، وحتى لا تتصادم مع الأقليات الدِّينية الأخرى: فهذه مغالطة من قِبَلهم، بل تأوُّلٌ للآيات؛ فهذه الآية نزلت في حق غير المسلمين، فكان إما أن يخيروا بين الإسلام، أو الجزية مقابل تمسكهم بمعتقداتهم. وبذلك نجد أن الشريعة الإسلامية قد حفظت حقوق الأقليات الإسلامية، "وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني، فإنه من المؤمنين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، ومَن كان على يهوديته أو نصرانيته، فإنه لا يرد عنها، وعليه الجزية، على كل حال، ذكر أو أنثى، حر أو عبد، دينار وافٍ، من قيمة المعافر - ثياب من ثياب اليمن - أو عوضه ثيابًا، فمن أدى ذلك إلى رسول الله ﷺ، فإن له ذمةَ الله، وذمةَ رسوله، ومن منعه، فإنه عدو لله ولرسوله"[٩٠].

لقد حاول علماء الاجتماع العرب المعاصرون تمرير الديمقراطية والعلمانية وغيرها لتتناسب مع احتياجات التطور والحداثة، من خلال الفقه الإسلامي، باعتباره هو في حد ذاته ديمقراطية؛ حيث ينطلقون من أن الفقه الإسلامي هو قانون وضعي، مناسب لتلك الأحوال والأوضاع الزمانية المكانية، فهو أشبه ما يكون بنص تاريخي قابل للرد والنقد والاستبدال. ومغزى قولهم ذلك "أن الشريعة أحكام متطورة بتطور الزمان والبيئات، وتحاول أن تلتمس ملتقطات تقول بتغيير الأحكام، أو جواز ترك النص واتباع العادة، وهي محاولة خطيرة، تحاول أن تركز على القول بقابلية الشريعة للتطور، دون تقدير لمدى الأصول الثابتة التي لا تتغير ولا تتطور، وذلك من أجل استخدام الشريعة في تبرير أنماط الغرب الفكرية والاجتماعية"[٩١]. وفي الحقيقة أن ذلك الادعاء لا ينم إلا عن جهل، أو هوى في النفس؛ فلا مقارنة بين الفقه الإسلامي وبين القوانين الوضعية، ولا صلة بينهما، فذلك المنطلق الذي انطلقوا منه هو خاطئ، بل ومغاير لتعريف الفقه الإسلامي.

---

(٨٩) المرجع السابق، ٢١١.
(٩٠) السيرة النبوية، ابن هشام، (٥٨٩/٢).
(٩١) أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، ٩٣.

"فوصف الفقه الإسلامي بأنه إسلامي وضعي؛ أي: من المصدر الإلهي، التشريع السماوي، ومِن وضع الإنسان؛ أي: التشريع الوضعي: فمضطرب جدًّا، وهو مناقض صراحة لإجماع المسلمين؛ لأن الفقه الإسلامي مصدره الكتاب والسُّنة؛ فمنهما يؤخذ، وبهما يصحَّح، ولا شرعية له بغير ذلك بتَّةً، بل لم يكن فقهًا إسلاميًّا إلا برجوعه إلى شريعة الإسلام، فإذا لم يرجع الفقهاء إلى هذين المصدرين، فلا عبرة بما يقولونه، ولا شرعية، بل إن ما يذهب إليه البشر من فهم لا يستمدونه من هذين المصدرين، يعتبر فهمًا غير إسلامي"[٩٢].

فالفقهاء لم يشرعوا أحكامًا من مصادرهم الخاصة، بل كانوا يستقون من الكتاب والسُّنة؛ ولذلك أجمعوا على "تحريم الإفتاء والحكم في دِين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك"[٩٣]. فمراعاة الفقهاء للتغيُّرات والعوامل لا يمكن أن تكون من منطلق ذاتي، من دون مرجعية دِينية تضبط تلك الأحكام؛ "فالشريعة راعت - فيما راعت - التغيرات الطارئة على الواقع، الناشئة عن تغيُّر الزمان والمكان والأعراف، وبملاحظة تصرفات الشارع جاء هذا التأصيل الفقهي، فليس منشأ القاعدة عندهم هو النظر العقلي المجرد، أو التعويل على فكرة التاريخية، كما هو الشأن في الخطاب العلماني، وإنما هو المتابعة لتصريفات الشريعة، والاستمساك بها، لا عن إرادة هدرها"[٩٤].

كما أن تغير الأحكام ليس مطلقًا هكذا؛ فالحكم الشرعي ثابت، ولا يزيحه أو يعطله تغير الزمان والمكان؛ فهي مسألة لها ضابط، وهو كما وضحه ابن حزم؛ قال: "فصحَّ أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغيُّر الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدًا في كل زمان، وفي كل مكان، وعلى كل حال"[٩٥]. وفي الواقع أن ما يدل على ثبات الشريعة الإسلامية وشمولها ومصدرها الرباني، أن نجد نصوصًا - اهتدت بالهدي الرباني الذي لا يزاحمه هوَى نفس، ولا ميل - سابقة تفصل وتحلُّ مسائل لاحقة استشكلت علينا في وقتنا المعاصر. فتعلق علماء الاجتماع بتلك الدعاوى والمزاعم السابقة كان في سبيل تبنِّي العلمانية وغيرها، وإقناع المجتمعات بها؛ ولذلك لا نجد أنهم يتحرجون من رد الشريعة الإسلامية؛ "فتمكنت العلمانية، وحكمت بأهوائها على أحكام الشريعة الإسلامية في أكثر الفروع بالإبطال؛ مثل: أحكام الجنايات، وحكم شرب الخمر، والزنا، والربا، والردة، وأكثر الأحكام التي تخص المرأة؛ من الحجاب، والاختلاط، والإرث، والأحكام

---

(٩٢) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياني، ٩٧.
(٩٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (١٩٩/٢).
(٩٤) ينبوع الغَواية الفكرية، عبد الله العجيري، ٤٧٠.
(٩٥) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (٤/٥-٦).

العامة التي تخص الدولة وسياسة الحروب، حتى حكمت باسم المصلحة على الشريعة الإسلامية بالإبطال، إلا في بعض المواطن"[٩٦]. إن مسألة الحاكمية كانت من أكثر المسائل التي تناولها المسلمون على مر التاريخ إلى وقتنا المعاصر؛ وذلك لما تحمل من مكانة ومنزلة بالغة في الأهمية، وما زالت تلك المسألة يتجاذبها أهل الحق والباطل، باختلاف دعاواهم وغاياتهم، وقد ظهر أن التشريع الإسلامي منذ ظهوره قد اعتنى بهذا الأمر، وبَتَّ فيه؛ حيث قرر أن الحاكمية لله وحده، وألا نغتر بتلك الدعوات التي تزاحم سلطان الدِّين وحكمه، في قيادة المجتمعات العربية الإسلامية.

الخاتمة :

- إن الأساس الذي بُنيت عليه دراسات علماء الاجتماع العرب المعاصرين هو علم الاجتماع الغربي، بنظرياته ودراساته، دون تقويم لتلك الدراسات، وعرضها على الدِّين الإسلامي؛ مما أدى إلى اضطرابهم في فهم الدِّين والإسلام وأنظمته اضطرابًا واضحًا، والتعدي على مسلَّمات الدِّين، وثوابته الكبرى، التي لا يختلف عليها أي مسلم.
- الدراسة العلمية من قِبَل علماء الاجتماع العرب المعاصرين في الدين والإسلام وأنظمته الأسرية والسياسية، والتعامل معه كشيء مادي يخضع للتجربة، واقصاء الهدي الرباني، هو ما دعاهم إلى تقرير أن الدين ظاهرة اجتماعية نشأت من المجتمع، والادعاء بأن الإسلام هو ضرورة تقتضيها الظروف الزمانية والمكانية للبيئة العربية آنذاك.
- إن وصف علماء الاجتماع العرب المعاصرين للرسول ﷺ بالعبقري والمبدع وقائد الثورة والاصلاح، في حقيقته هو تجريد له من نبوته ورسالته، والادعاء أن ما أتى به هو اجتهاد منه ليس وحي من الله ﷻ، حيث لا يبقى مجال للمفارقة بين رسالته ﷺ وبين عامة العلماء والفلاسفة المؤثرين على مستوى التاريخ.
- -يدعي علماء الاجتماع العرب المعاصرين أن الدين الإسلامي في اعتقاداته وشعائره وتشريعاته هو في محصلته استعارة من الديانات الكتابية، ومن ديانة الوثنيين العرب قبل الإسلام، مما جعل الأمر ينتهي بهم إلى الاعتقاد بعدم مناسبتها للوقت المعاصر؛ لصلابتها وعدم فعاليتها، وأكدوا إلى أنه أصبح من اللازم تحديث المجتمعات العربية الإسلامية، وذلك عن طريق قراءة النصوص الدِّينية كنصوص تاريخية، وتأويلها تأويلًا مناسبًا لاحتياجات العصر، وتبنيهم الحداثة كنظام سياسي يكون منبعًا لقِيَم التحرر، وإرضاء الحاجات المادية، والانصهار في العصر.

---

(٩٦) بتصرف: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياني، ٢٨٤.

- -يتبنى علماء الاجتماع العرب المعاصرين في مفهوم الزواج والأسرة النظرية التطورية الدارونية فقرروا أن بداية البشرية لم يكن أساسها مؤسسة الأسرة؛ فالأسرة ومؤسسة الزواج نشأت بعد المشاعية الجنسية.
- يزعم علماء الاجتماع العرب المعاصرين أن الإسلام فرض النظام الأبوي على حساب النظام الأمومي، وذلك من خلال تشريعاته وأحكامه، التي تتعلق بالمرأة والحياة والزوجية؛ كالحجاب، والقوامة، والتعدد، إذ تمثل -برأيهم-تلك الأحكام سلطة النظام الأبوي، حيث يحاكمون الإسلام ويحملونه مسؤولية ما تعايشه المرأة من وضعية متدنية.
- مطالبتهم بعلمنة تشريعات الأسرة والجسد والجنس في المجتمعات المسلمة، ولذلك دعوا إلى الحرية الجنسية، والدفاع عن الشذوذ الجنسي؛ مما يهدد كيان الإسرة، ويفكك أواصرها.
- يدعي علماء الاجتماع العرب المعاصرين أن الدِّين الإسلامي في نظامه السياسي كالنصرانية، لم يأتِ لينظم شؤون الناس الدنيوية، بل لينظم علاقة الفرد بربه؛ فهو دِين رُوحاني تعبُّدي، لا يحمل صفة السياسية في أي من تعاليمه وتشريعاته، ولذلك تبنى الكثير منهم الليبرالية والعلمانية والحداثة. والمناداة من قِبلهم بتفعيل المجتمع المدني؛ من خلال الديموقراطية، التي تجعل للمجتمع الحق في استنباط القانون، سواء جاءت من قِبَل علماء الدِّين، أو رجال السياسة، واعتمدت على العقل أو النقل.
- أسقط علماء الاجتماع العرب المعاصرين المفاهيم والمصطلحات السياسية الغربية على التاريخ الإسلامي السياسي، المخالفة له في جوهره، وقياس المجتمعات العربية الإسلامية على التجربة الغربية وتحررها من الدِّين؛ لِما في ذلك من إلغاء للخصوصية الدِّينية والثقافية والسياسية والاجتماعية لكلا المجتمعين.
- إن من الملاحظ لدى علماء الاجتماع العرب المعاصرين الإعلاء من قيمة العقل، ومزاحمته للدِّين، والاعتماد عليه كضابط ومعيار في الحكم بصحة شيء ما أو خطئه، والاعتماد عليه باعتباره وارثًا للنبوة، وأداة معصومة من الغلط.
- إن الدِّين الإسلامي في تصوره للكون وللبشرية في جميع نظمها مغاير تمام المغايرة للتصورات البشرية الوضعية التي يؤمن بها علماء الاجتماع العرب المعاصرين، التي لا تنفك صفة الخطأ والتخبط أن تكون من أبرز صفاتها، مهما ادَّعتْ وتسلحت بالمنهجة العلمية؛ إذ ما تلبث مدة من الزمن حتى يظهر ما يناقضها من دراسات علمية أخرى، وتتضح مساوئها وعيوبها.
- مما جعل التصور الإسلامي يتميز عن تلك التصورات بعدة خصائص؛ ومن أبرزها: المصدر الرباني المعصوم من الخطأ، الشمول؛ حيث تعتني بالإنسان في جميع حوائجه المادية وغير المادية، جاعلة تلك الحياة الدنيا طريقًا إلى الحياة الآخرة، وثباتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان باختلاف المجتمعات.

فهرس المصادر والمراجع :

الاتجاهات العقلانية الحديثة، عبد الرحمن العقل، الرياض: دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ه - ٢٠٠١م.
اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨١.
الأحكام السلطانية، الماوردي، القاهرة: دار الحديث.
الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
أزمة علم الاجتماع الغربي، سامي منصور، لبنان: مجلة الفكر العربي، المجلد السادس عشر، العدد الواحد والثمانون، ١٩٩٥.
الأسرة والمجتمع، علي عبد الواحد وافي، مصر: دار النهضة، الطبعة الثامنة.
أسس علم الاجتماع، حسن سعفان، بيروت: دار النهضة الحديثة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٤م.
أسس علم الاجتماع، محمود عودة، بيروت: دار النهضة العربية.
الإسلام بين الشرق والغرب، عزت بيجوفيتش، المترجم: محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٤ه - ١٩٩٤م.
الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة عشرة، ١٤٢٦ه - ٢٠٠٥م.
الاسم العربي الجريح، عبد الكبير الخطيبي، المترجم: محمد بنيس، بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، على محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ه.
أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة لمناسبة أبحاث لويس مورغان، فريدريك إنجلز، ترجمة: إلياس شاهين.
أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الشنقيطي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ه - ١٩٩٥م.
اعترافات علم الاجتماع، عقم النظرية وقصور المنهج، أحمد خضر، لندن: المنتدى الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ه - ٢٠٠٠م.
إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، المحقق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، المحقق: محمد حامد الفقي، الرياض: مكتبة المعارف.
اغتيال العقل، برهان غليون، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦م.
الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، المحقق: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ه - ٢٠٠٤م.
الإمامة العظمى، محمد الدميجي، المملكة العربية السعودية: دار طيبة، الطبعة الثانية.
الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، مصر: دار الشروق، الطبعة العاشرة، ١٤٠٩ه - ١٩٨٩م.
الأيديولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال، وسيلة الخراز، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، يوسف شلحت، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إبراهيم رجب، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٦.

التطور نظرية علمية أم ايديولوجيا؟، عرفان يلماز، مصر: دار الليل، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
التنمية بين الاجتهادات الوضعية والدِّينية، نبيل السمالوطي، مصر: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياني، مكة المكرمة: مكتبة المنارة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ه - ١٩٨٨م.
جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.
الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المحقق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
الجنس والحريم، مالك شبل، المترجم: عبد الله زارو، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٠م.
الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، المحقق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، المملكة العربية السعودية: دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
الحجاب، أبو الأعلى المودودي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ه - ١٩٦٤م.
الحريم السياسي، فاطمة المرنيسي، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق: دار الحصاد.
حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، عباس العقاد، مصر: مؤسسة هنداوي.
حول الدِّين في منظور العلوم الاجتماعية، زكريا الإبراهيمي، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، مصر: دار الشروق.
درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، المحقق: محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م.
دراسات مصرية في علم الاجتماع، علياء شكري وآخرون، مصر: الكتب العربية للنشر والتوزيع الإلكتروني.
الدِّين المقارن، محمد كمال جعفر، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠م.
الدِّين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد دراز، الناشر: دار القلم.
الدِّين والبناء الاجتماعي، نبيل السمالوطي، جدة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١ه.
الدِّين والمجتمع، حسين رشوان، مصر: مركز الإسكندرية للكتاب، ٢٠٠٤.
الدِّين والمجتمع، عبد الغني منديب، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م.
الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، بيروت: دار الهلال، الطبعة الأولى.
السُّنة، لابن أبي عاصم، المحقق: محمد ناصر الدِّين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ه.
سنن ابن ماجه، ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ه - ٢٠٠٩م.
سنن أبي داود، أبو داود السِجِسْتاني، المحقق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ه - ٢٠٠٩م.
سنن الترمذي، الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
سوسيولوجيا الجنسانية العربية، عبد الصمد الديالمي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
سير أعلام النبلاء، الذهبي، المحقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ه - ١٩٨٥م.

السيرة النبوية، ابن هشام، المحقق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ه - ١٩٥٥م.
شبهات القرآنيين حول السُّنة النبوية، محمود محمد مزروعة، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤٢١ه.
شرح الكوكب المنير، ابن النجار، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨ه - ١٩٩٧م.
صحيح البخاري، البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
صحيح مسلم، مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الصواعق المرسلة، ابن القيم، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، المملكة العربية السعودية: دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
العبادة في الإسلام، يوسف القرضاوي، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة والعشرون، ١٤١٦ه - ١٩٩٥م.
العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ه.
العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة عشرة، ١٤١٣ه - ١٩٩٣م.
العقد الثمين في شرح أصول الدِّين، ابن أبي بكر بن غنام، المحقق: محمد بن عبد الله الهبدان، الرياض: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى إحياء الذات، شحاتة صيام، مصر: مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
علم الاجتماع الإسلامي، زيدان عبد الباقي، مكتبة وهبة، ١٩٨٤م.
علم الاجتماع الدِّيني، أحمد الخشاب، مصر: مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠.
علم الاجتماع الدِّيني، محمد بيومي، مصر: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
علم الاجتماع الدِّيني، مهدي القصاص، ٢٠٠٨.
علم الاجتماع العائلي المعاصر، مديحة أحمد، الناشر: دار الفجر، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
علم الاجتماع في العالم العربي بين المحلية والدولية، مصطفى ناجي، الكويت: مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد ١٥، عدد ٢، ١٩٨٧م.
علم الاجتماع في العراق مراجعة استطلاعية لعناصر الأزمة، جامعة بغداد: مجلة كلية الآداب، ٩١، ناهدة حافظ، العدد ٩١، ٢٠٠٩.
علم الاجتماع في الوطن العربي الواقع والطموح، خليل المدني، مجلة التنوير، السودان: مركز التنوير المعرفي، العدد ١، ٢٠٠٦م.
علم الاجتماع، نقولا حداد، بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، إسماعيل الفاروقي.
الفتنة الكبرى، طه حسين، مصر: مؤسسة هنداوي.
فقه السيرة النبوية، محمد البوطي، بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة العاشرة، ١٤١١ه - ١٩٩١م.
الفكر الإسلامي المعاصر، غازي التوبة، بيروت: دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.
الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، المحقق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، لبنان: دار الكتب العلمية.

في ظلال القرآن، سيد قطب، القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢ه.
قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سامي ذيبان وآخرون، الناشر: رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ه - ١٩٩٠م.
قاموس علم الاجتماع، عبد الهادي الجوهري، القاهرة: نهضة الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م.
قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، أحمد عروة وآخرون، مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٧١ه.
الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، المحقق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدنية: المكتبة العلمية.
ما علم الاجتماع، محمد فرح، مصر: منشأة المعارف الإسكندرية.
ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة المرنيسي، المترجم: فاطمة الزهراء أزرويل، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
مبادئ علم الاجتماع الدِّيني، روجي باستيد، ترجمة: محمود قاسم، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤م.
مبادئ علم الاجتماع، السيد محمد بدوي، مصر: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى.
المجتمع العربي في القرن العشرين، حليم بركات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
مجموع الفتاوى، لابن تيمية، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ه.
مدخل إلى علم اجتماع الإسلام من الأرواحية إلى الشمولية، يوسف شلحت، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، يوسف شلحت، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
المدخل لدراسة الأديان، محمد سيد المسير، دار الطباعة المحمدية، ١٩٩٤م.
المذاهب التوحيدية والفلسفية، محمد البوطي، بيروت: دار الفكر.
معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.
معالم في الطريق، سيد قطب، القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة، ١٣٩٩ه- ١٩٧٩.
المعجم الوجيز في علم الاجتماع، محمد ياسر الخواجة وحسين الدريني، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
معجم علم النفس والتحليل النفسي، فرج عبد القادر طه وآخرون، القاهرة: دار النهضة، الطبعة الأولى.
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥ه.
المقدس والمجتمع، نور الدِّين زاهي، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١١م.
مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، مصر: دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ه.
المناهج الأنثربولوجية في دراسة الأديان، أحمد محمد جاد.
منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، المحقق: محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعوية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ه - ١٩٨٦م.

منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨.
المنهج التاريخي في دراسة الدِّين، أحمد محمد جاد، مصر: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مجلد ٢٤، عدد ٢٤، ٢٠١٥.
المنهج العصري محتواه وهويته، قسطنطين زريق، لبنان: مجلة المستقبل العربي، المجلد السابع، العدد التاسع والستون، ١٩٨٤.
مهزلة العقل البشري، علي الوردي، لندن: دار كوفان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
الموافَقات، الشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، إسماعيل عبد الكافي، الناشر: كتب عربية.
موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩.
الموضوعية في العلوم الإنسانية، صلاح قنصوه، لبنان: مجلة الفكر العربي، المجلد السابع، العدد الرابع والعشرون، ١٩٨٦.
موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بجاد العتيبي، الرياض: مركز المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣١ه.
النبوات، لابن تيمية، المحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
نحو توجيه إسلامي لمناهج علم الاجتماع، رؤية نقدية اجتهادية، نبيل السمالوطي، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦.
نحو علم اجتماع إسلامي، أحمد المختاري، ٤٧، مجلة المسلم المعاصر، مجلد ١١، عدد ٤٣، ١٩٨٥.
نحو علم اجتماع عربي، علي الكنز وآخرون، بيروت: دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
نحو علم اجتماع عربي، معن خليل وآخرون، الكويت: مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد ١٤، عدد ٣، ١٩٨٦م.
نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الدِّيني، يوسف شلحت، المحقق: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
نشأة الدِّين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، حسن حمدان، قسنطينة: مؤسسة الإسراء، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
نشأة الدِّين، علي سامي النشار، مصر: دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ه.
النظام الاجتماعي في الإسلام، تقي الدِّين النبهاني، بيروت: دار الأمة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ه - ٢٠٠٣م.
النظريات السياسية الإسلامية، محمد الريس، القاهرة: دار التراث، الطبعة السابعة.
النظرية الاجتماعية، علي الحوات، مالطا: شركة إلجا للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.
نقد السياسية الدولة والدِّين، برهان غليون، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٧.
النقد المزدوج، عبد الكبير الخطيبي، الناشر: دار العودة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم، المحقق: محمد أحمد الحاج، المملكة العربية السعودية: دار القلم - دار الشامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ه - ١٩٩٦م.